

Komparativna analiza islamizma i arapskog nacionalizma

Brnad, Adam

Undergraduate thesis / Završni rad

2024

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, The Faculty of Political Science / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet političkih znanosti**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:114:541530>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-08-16**



Repository / Repozitorij:

[FPSZG repository - master's thesis of students of political science and journalism / postgraduate specialist studies / dissertations](#)



Sveučilište u Zagrebu
Fakultet političkih znanosti
Preddiplomski studij politologije

Kolegij: Završni rad

ZAVRŠNI RAD

KOMPARATIVNA ANALIZA ISLAMIZMA I ARAPSKOG NACIONALIZMA

MENTOR: doc. dr. sc. Borna Zgurić

STUDENT: Adam Brnad

UVOD

Bliski istok, regija poznata po svojoj bogatoj kulturnoj baštini i strateškom geopolitičkom značaju, rodno je mjesto velikog broja ideologija koje su oblikovale njezin politički krajolik. Među njima se islamizam i arapski nacionalizam ističu kao dva najutjecajnija pokreta koji su duboko utjecali na društveno-političku dinamiku, a i na socio-ekonomsku stvarnost cijele regije. Ovaj završni rad ima za cilj komparativno analizirati islamizam i arapski nacionalizam, istražujući njihovo podrijetlo, ideologije, ključne figure i uloge koje su odigrali u oblikovanju suvremenih bliskoistočnih društava. Islamizam, pojam koji se često koristi kao sinonim za politički islam, odnosi se na skup ideologija koje nastoje implementirati islamska religijska načela i zakone u upravljanju i društvenim strukturama. Ukorijenjen u uvjerenju da islam nije samo religija već sveobuhvatan sustav koji upravlja kako privatnim, tako i vanjskim aspektima života, islamizam se zalaže za uspostavu država u kojima bi se uvela vladavina šerijatskog prava. Ovaj pokret je dobio značajan zamah u 20. stoljeću, posebno kao odgovor na kolonijalizam, zapadni imperijalizam i percipirano moralno propadanje muslimanskih društava pod sekularnim režimima.

Nasuprot tome, arapski nacionalizam je službeno sekularna politička ideologija koja je nastala početkom 20. stoljeća te koja je naglašavala jedinstvo i neovisnost svih arapskih zemalja na temelju zajedničkih jezičnih, kulturnih i povijesnih veza. Ovaj pokret nastojao je osloboditi arapske nacije od strane dominacije i stvoriti (kao maksimum) jedinstvenu, kohezivnu arapsku državu ili (kao minimum) federaciju arapskih država. Korijeni arapskog nacionalizma mogu se pratiti unazad do pobune arapskih naroda i plemena tada pod osmanskom vlašću (u 19. i 20. stoljeću) te podjele arapskih zemalja na britansku, francusku i talijansku sferu utjecaja nakon urušavanja Osmanskog Carstva. Bitno je naglasiti da su se i islamizam i arapski nacionalizam pojavili kao odgovori na vanjske i unutarnje izazove s kojima se Bliski istok suočavao ili se nastavlja suočavati. Bez obzira na tu činjenicu, oni su bitno različiti u svojim pristupima i ciljevima. Islamizam nastoji ujediniti muslimane svih rasa i jezika pod vjerskim okvirom/arapskim patronatom te se zalaže za uspostavu islamskih država upravljanih šerijatskim pravom. Nasuprot tome, arapski nacionalizam daje prednost etničkom i kulturnom jedinstvu nad vjerskom pripadnošću. Ovi različiti putevi često su dovodili do sukoba između pristaša navedenih ideologija, ali i suradnje tih naizgled nepomirljivih ideologija. Ovaj će završni rad istražiti složenosti odnosa predmetnih ideologija i pružiti analizu načina na koji su

te ideologije utjecale na razvoj bliskoistočnih država i njihovih društava te na koji način oblikuju društveno-politički život Bliskog istoka i danas.

GENERALNI OSVRT NA IDEOLOŠKE RAZLIKE

Ukorijenjen u specifičnoj vjerskoj doktrini, islamizam nastoji uspostaviti islamsku državu kojom upravlja šerijatski zakon. Islamistička ideologija, temeljena na šerijatu, zagovara jedinstvo muslimanske umme (globalne zajednice muslimana) i promiče povratak islamskim načelima kao rješenju društvenih, političkih i ekonomskih pitanja (Britannica.com, 2024). Islamizam je dobio na snazi nakon percipiranih neuspjeha sekularnih nacionalističkih pokreta, posebno nakon arapskog poraza u Šestodnevnom ratu protiv Izraela 1967. godine. Ovaj poraz je naglasio nedostatke panarapskog nacionalizma u postizanju vlastitih ciljeva što je navelo mnoge da se okrenu islamizmu kao alternativnoj prilici za ostvarenje partikularnih interesa. Ponovna pojava islamizma 1970.-ih i 1980.-ih godina obilježena je povećanom mobilizacijom građana i uspostavom islamskih političkih skupina koje su imale za cilj obnovu islamske vladavine. Pokreti poput Muslimanskog bratstva postali su utjecajni u mnogim arapskim zemljama te su novonastali utjecaj koristili za promoviranje vlastitih vrijednosti (Britannica.com, 2024). Te se vrijednosti najčešće promoviraju putem vjerskih institucija koje mobiliziraju stanovništvo te se mogu koristiti i miroljubiva i militantna sredstva za postizanje navedenih ciljeva. Islamizam kritizira sekularni nacionalizam kao puku imitaciju zapadnih institucija i pozicionira se kao autentičan put za otpor i borbu protiv zapadnog utjecaja.

S druge strane, panarapski nacionalizam je sekularni pokret koji naglašava kulturno i političko jedinstvo naroda arapskog govornog područja. Panarapski nacionalizam slavi arapsku kulturu, jezik i povijest te se zalaže za stvaranje jedinstvene arapske nacionalne države. Ova se ideologija pojavila kao odgovor na zapadni kolonijalizam i nastojala je modernizirati i sekularizirati arapska društva uz otpor stranoj dominaciji. Vrhunac potpore je dosegao 1950.-ih i 1960.-ih pod vodstvom ličnosti poput Gamala Abdela Nassera koji je promicao ideju ujedinjene arapske države (Britannica.com, 2024). Pokret su karakterizirali napori za modernizacijom arapskih društava, provedbom socijalističke ekonomske politike i otporom zapadnom imperijalizmu. Pad panarapskog nacionalizma nakon 1967. godine doveo je do pomaka prema političkom islamu budući da je neuspjeh pokreta u postizanju značajnih političkih i teritorijalnih dobitaka doveo do razočarenja među njegovim pristašama. Stranka Ba'ath i naserizam bili su značajni pokreti unutar panarapskog nacionalizma te su promovirali navedene ideale kako bi postigli arapsko jedinstvo (Britannica.com, 2024). Svakako, glavna

stavka koju treba izdvojiti jest da je panarapski nacionalizam sekularistička i modernistička ideologija koja se bazira na revolucionarnim idealima za razliku od konzervativnih ideala islamizma.

POVIJESNI KONTEKST I TEMELJNA IDEOLOŠKA NAČELA

Izraz “arapski svijet” odnosi se na vrlo široko područje koje se prostire od atlantske obale sjeverne Afrike do Perzijskog zaljeva (s iznimkom Države Izrael) i definiran je kulturološki, a ne politički. S vremenom se koncept zajedničkog arapskog identiteta razvio među žiteljima navedenih prostora, stavljajući naglasak na povijesne veze koje datiraju od doba islamskih kalifata, zajedničku tradiciju i, što je najvažnije, arapski materinji jezik. Ovaj identitet se temelji na širokom spektru pripadnosti, kao što su nacionalne, sektaške ili plemenske pripadnosti, bez potrebe za njihovim isključivanjem iz šire političke zajednice. Znanstvenici poput Rashida Khalidija primjećuju da se pojedinci često poistovjećuju s identitetima koji se preklapaju, na primjer osmanski podanici, Arapi ili specifične regionalne/vjerske pripadnosti što ilustrira slojevitost identiteta unutar šireg arapskog konteksta (Dawisha, 2003: 12). ‘Abd al-Rahman al-Kawakibijeva kritika turskog utjecaja u islamskom svijetu, kako je artikulirana u njegovoj knjizi “Umm al-Qura” (Majka gradova, jedan od islamskih naziva za Meku), odražava jasnu etničku i političku podjelu između Arapa i Turaka. Kawakibi osuđuje turske postupke koji su, po njegovom mišljenju, doveli do pada islama, sugerirajući da bi bez turskog uplitanja islamske zemlje napredovale (Dawisha, 2003: 23). Zalaže se za prijenos kalifata natrag u al-Hejaz (današnja zapadna Saudijska Arabija) te smatra da Arapin iz plemena Quraysh treba voditi islamsku zajednicu, navodeći središnju ulogu Arapa i njihovog jezika u očuvanju islama, ponajviše zbog činjenice da je muslimanska sveta knjiga, Kur'an, pisana na arapskom. Kawakibi prikazuje Arape, posebno one s Arapskog poluotoka, kao ujedinjene i čvrste u svojoj vjeri. Njegovo stajalište, međutim, ne predstavlja svojevrsnu nacionalističku retoriku, već protuturski osjećaj djelomično oblikovan lokalnim političkim nezadovoljstvima. Kawakibijevi suvremenici, uključujući muslimanske reformiste, dijelili su zabrinutost oko islamskog integriteta pod osmanskom vlašću, ali nisu univerzalno zagovarali arapsku političku neovisnost. Pojava takvih nacionalističkih osjećaja među arapskim kršćanskim intelektualcima kao što su Negib Azoury i Ibrahim al-Yaziji dodatno je istaknula podjele oko arapskog identiteta i autonomije unutar šireg osmanskog okvira što je utjecalo na kasnije aspiracije prema arapskom nacionalizmu i neovisnosti (Dawisha, 2003: 25).

Sati‘al-Husri, vodeća figura arapskog nacionalizma, gorljivo je zagovarao političko jedinstvo naroda koji govore arapski zbog ideje da ih je njihov zajednički jezik inherentno ujedinio u jednu naciju koja zaslužuje ujedinjenu državu. Husri je žalio zbog umjetne podjele arapskih zemalja od strane imperijalnih sila za koje je vjerovao da svojim postupcima uništavaju arapsku kulturu (Dawisha, 2003: 3). Ovo mišljenje je ponovio i Michel Aflaq, suosnivač stranke Ba‘ath, koji je zamislio arapski nacionalizam kao neodvojiv od cilja ujedinjenja različitih arapskih država u jedinstveni entitet. Aflaqova varijanta arapskog nacionalizma može se sažeti u jednom citatu: “Jedna nacija s vječnom misijom” (Matić, 2018: 193). Citat sam po sebi potječe od Michela Aflaqa. Oba su mislioca arapsko političko jedinstvo smatrala ne samo ključnim za nacionalni preporod, već i preduvjetom za ostvarenje punog potencijala arapske kulture i intelekta. Njihove su ideje naglašavale temeljno načelo arapskog nacionalizma: imperativ je postizanje suverene i kohezivne arapske države. Najpoznatije djelo Georgea Antoniusa, “Arapsko buđenje”, dugo je stajalo kao konačna studija o podrijetlu i ranom razvoju arapskog nacionalizma sve dok novije studije nisu izazvale sumnje u njegove zaključke. Izraz “Arapsko buđenje” je masovno korišten od strane arapskih političkih mislilaca iz razloga što na taj način žele istaknuti kontinuitet modernih događanja u arapskom svijetu (npr. Arapsko proljeće) s događajima u prošlosti (arapski ustanci u 19. i 20. stoljeću) (Cvrtila, 2012: 49). Antonius je tvrdio da su uoči Prvog svjetskog rata kako intelektualci, tako i mase bili vođeni “arapskom voljom za slobodom”. Smjestio je korijene arapskog nacionalizma u rano 19. stoljeće, posebno ističući ambiciju Muhammada Alija (inače Albanca, tadašnjeg upravitelja Egipta) da uspostavi neovisno arapsko kraljevstvo slobodno od osmanske vlasti (Dawisha, 2003: 33).

Unatoč početnim naporima, arapski nacionalizam nije uspio dobiti na snazi zbog britanskog protivljenja i unutarnjih podjela među samim Arapima. Antonius je opisao razdoblje od sredine 19. stoljeća do Prvog svjetskog rata kao ključno za nastajanje arapskog nacionalističkog pokreta. Ovdje je naveo i formiranje tajnih i javnih društava koja su zagovarala politička prava Arapa unutar Osmanskog Carstva. Međutim, novije studije dovode u pitanje Antoniusov prikaz iz razloga što smatraju da su nacionalistički osjećaji bili više regionalno usmjereni i da im je nedostajala široka podrška javnosti (Dawisha, 2003: 30). Oni tvrde da su sektaški i regionalni identiteti ostali dominantni što je samim time spriječilo pojavu ujedinjenog arapskog nacionalizma. U arapskim regijama pod kontrolom Osmanskog Carstva, entuzijizam za protuosmanski ustanak Sharifa Husseina bin Alija (emir Meke i “kralj Arapa”) značajno je varirao. Nasuprot prikazu široke podrške kojeg je skovao George Antonius, povijesni izvještaji otkrivaju drugačiju stvarnost. Ključna osoba u reviziji ovog tradicionalnog gledišta bio je C.

Ernest Dawn (Khalidi i dr., 1991: 50). U "Usponu arabizma u Siriji", Dawn je izučavao prostor Damaska i područja koja su kasnije bila dio Sirijske Republike. Tvrdio je da je primarni politički sukob u arapskim pokrajinama Osmanskog Carstva od 1908. do 1918. bio između proosmanskih i antiosmanskih snaga (arabista), pri čemu je većina Arapa ostala lojalna osmanskoj državi do 1918. godine (Khalidi i dr., 1991: 51). Dawn je primijetio da je ovaj sukob prvenstveno bio između suparničkih dijelova arapske aristokracije, iako su elementi srednje klase bili nešto istaknutiji među arabistima. Dawnove kritike tradicionalnog pogleda uvelike su prihvatili suvremeni znanstvenici. U "Arapskom buđenju četrdeset godina kasnije" na primjer, Albert Hourani uzima Dawna za vjerodostojni izvor. William Cleveland također se oslanja na Dawnovu procjenu, navodeći da je većina arapske elite nastojala samo preživjeti unutar ojačane osmanske države, a ne tražiti odvajanje (Khalidi i dr., 1991: 52). Philip Khoury također opisuje arabizam kao "skromnu manjinsku poziciju" u Damasku i drugim područjima koja nije bila u stanju potkopati osmanski politički utjecaj u regiji. Nadalje, u Egiptu je odgovor bio otvoreno neprijateljski, s istaknutim publikacijama poput "al-Ahrama" koji su odbacili pobunu kao nenacionalističku i ukorijenjenu više u protuturskim osjećajima nego u proarapskom žaru (Dawisha, 2003: 37). Slično tome, Sirija je pokazala ambivalentnost jer su lokalne elite često gledale na pobunu sa sumnjom ili čak kao na izdaju. Čak su i u Palestini muslimanske zajednice pokazale malo interesa, a bilo je i slučajeva zbunjenosti i nezainteresiranosti kada su se susrele s britanskim snagama. Iraku, sa svojom šijitskom većinom i raznolikim vjerskim zajednicama, također je nedostajao jedinstveni entuzijazam za pobunu (Dawisha, 2003: 39). Mnogi šijitski vođe protivili su se savezu Sharifa Husseina s Britancima zbog vlastitog preferiranja autonomije unutar osmanskog okvira.

Islamizam, za razliku od drugih totalitarnih ideologija kao što su fašizam i komunizam, ima posebnu poziciju zbog svog temelja u vjeri. Dok su fašizam i komunizam sekularne konstrukcije s ciljem preoblikovanja društava temeljenih na političkim doktrinama, islamizam spaja političke ciljeve s vjerskim načelima. Doduše, u zemljama koje su djelomično ili potpuno kontrolirane od strane islamističkih grupacija, islamske vrijednosti se javno propagiraju na sličan način kako to biva u totalitarnim ideologijama (primjerice, rasprostranjeno javno izlaganje islamskih slogana ili samog Kur'ana) (Matić, 2010: 36). Pojam "islamizam" označava preobrazbu islama u političku ideologiju, slično onome kako je "marksizam" nastao iz humanističkih ideja Karla Marxa, ali je evoluirao u totalitarni komunizam pod Lenjinom. Slično tome, islamizam prenamjenjuje islam za nereligijske političke ciljeve, dovodeći u pitanje univerzalističke tvrdnje religije politizirajući njena temeljna uvjerenja (Tibi, 2012: 7).

Ova transformacija slična je aktivističkom internacionalizmu komunizma koji isto tako teži revoluciji, odnosno korjenitoj promjeni globalnog poretka. Islamistička politizacija islama potiče svjetonazor u kojem ideološke borbe protiv kafira (nevjernika) zamjenjuju tipični politički diskurs, slično konceptu kozmičke borbe Sayyida Qutba. U islamu su vjera i praksa nerazdvojne, gotovo poput duha i tijela. Islamska sveta knjiga Kur'an inzistira na prakticiranju vjere ne samo u privatnom životu, već i u javnom. Prema tome, idealna (ispravna) muslimanska država je ona koja upravlja božanskim zakonom (nomokracija) umjesto teokracije ili autokracije gdje vlast drže klerici ili autoritarni lideri (Topić, 2019: 518). Neki islamisti prihvaćaju narativ viktimizacije te prikazuju sebe kao "nove Židove" koji se suočavaju s navodnim "novim holokaustom" protiv muslimana, unatoč vlastitoj povijesti antisemitizma. Ova ironija naglašava njihovu strategiju (dosta slična modernoj "cancel kulturi") korištenja optužbi za islamofobiju kako bi ušutkali kritičare, uključujući liberalne muslimanske intelektualce koji se protive islamističkoj propagandi (Tibi, 2012: 12). Iako su mnogi sljedbenici islamizma iskreni, njihovi vođe često iskorištavaju takve narative u svojim ideološkim ratovima. Islamisti obično preferiraju pojmove poput "islamskog preporoda" nad "islamizmom" čime zamagljuju razlike između političkih ideologija i vjerskih učenja kako bi sugerirali povratak tradicionalnim islamskim vrijednostima. Ova taktika ima za cilj prikriti političke ambicije vjerskim legitimitetom, izazivanjem zapadnih, često agresivnih reakcija i jačanjem islamističkih agendi na globalnoj razini. Kritičari koji povezuju islamizam s islamom, bilo iz političke korektnosti ili neprijateljstva prema islamu općenito, nenamjerno pomažu islamistima zamagljujući nijansirane razlike između ta dva pojma. Takvi propusti ne samo da lažno predstavljaju islam, već i zamagljuju unutarnje podjele unutar samog islamizma što održava nesporazume o njegovim ciljevima i utjecaju na globalnu politiku. Ponovno oživljavanje islama u obliku islamizma ne predstavlja oživljavanje vjere, već ponovno učvršćivanje svetog, odnosno vjerskog s političkim težnjama (Tibi, 2012: 14). Za razliku od tradicionalnog islama, koji prvenstveno oblikuje osobna uvjerenja i kulturne prakse, islamizam se pojavio nakon raspada kalifata i uspona sekularnih nacionalnih država diljem muslimanskog svijeta. Predstavlja se kao rješenje za neuspjehe i vjerskih i sekularnih eksperimenata te zagovara "istinski" islam kao to rješenje. Unatoč prihvaćanju modernih tehnoloških inovacija, islamizam odbacuje modernističke vrijednosti zbog percipirane štete koju takve vrijednosti čine islamskoj vjerskoj kulturi. Ovaj dvostruki stav karakterizira mnoge fundamentalističke pokrete, uključujući onaj islamistički koji se kreće između prihvaćanja modernih instrumenata i otpora temeljnim načelima modernizma. Težnja islamizma da oživi jedinstveni vjerski i

državni poredak sadržan u konceptima naziva “dawla Islamiyya” (islamska država temeljena na šerijatskom zakonu) te “hakimiyyat Allah” (Božja vlast), oštro je u suprotnosti s povijesnom praksom islama kao osobne i zajedničke vjere, a ne političkog plana (Tibi, 2012: 15). Ova izmišljena tradicija odgovara na izazove koje postavlja globalizirajuća modernost te se manifestira kao obrambena kulturna sila koja se mobilizira pod aktivističkim revolucionarnim internacionalizmom. Islamizam politizira ummu (muslimansku zajednicu) na način da njeguje kolektivni identitet koji se suprotstavlja percipiranim vanjskim prijetnjama i unutarnjem neslaganju, oblikujući tako sukobe na lokalnoj, regionalnoj i globalnoj razini.

Islamistička ideologija predstavlja transformativnu silu unutar globalne politike. Pravno, šerijatski zakon pod islamizmom se razvija izvan tradicionalnih tumačenja i obuhvaća šire društvene aspekte izvan svog izvornog opsega u učenjima Kur'ana (Tibi, 2012: 20). Ovo novo tumačenje ima za cilj centralizirati pravni sustav s naglaskom na državnu kontrolu kroz revidirani šerijatski okvir. U kulturološkom smislu, islamizam promovira monolitnu ummu ili zajednicu. Ovo zamišljeno jedinstvo u suprotnosti je s različitim lokalnim kulturama i tradicijama koje se nastoje ujediniti kroz vjersku solidarnost. Vojno, džihadizam redefinira džihad kao neregularno ratovanje protiv navodnih neprijatelja. Samim time, on legitimira nasilje kao sredstvo za provođenje islamističkih načela na globalnoj razini. Ponovno oživljavanje islamizma djelomično je proizašlo iz posljedica Šestodnevnog rata 1967. godine koji je pokrenuo proces erozije sekularnih nacionalističkih režima diljem arapskog svijeta. Ova kriza legitimiteta za sekularne vođe olakšala je uspon islamizma kao održive alternative te je od strane islamističkih vođa bilo obećano vraćanje izgubljene islamske slave (Tibi, 2012: 16). Suprotno redukcionističkim pogledima, islamizam nije samo reakcija na zapadnu politiku, već strukturalni odgovor ukorijenjen u povijesnim nezadovoljstvima i ideološkim ambicijama. Njegovo odbacivanje vestfalskog poretka i promicanje islamističkog internacionalizma dovodi u pitanje globalni status quo. Nasuprot takvom statusu, zalaže se za novi svjetski poredak temeljen na vjerskim načelima. Razumijevanje islamizma zahtijeva prepoznavanje njegovih vjerskih doktrina, društvenog konteksta i geopolitičkih ambicija.

POLITIČKI RAZVOJ I UTJECAJ NA DRUŠTVO

Kada se Gamal Abdel Naser vratio u Egipat nakon fijaska u Palestinskom ratu (1948.), bio je fokusiran na Egipat, a ne na arapski nacionalizam. Naser je bio duboko zabrinut zbog korupcije u Egiptu, društvenih pitanja i britanske dominacije nad egipatskom politikom. Još dok su se borili u Palestini, Naser i njegovi ideološki istomišljenici sanjali su o “pročišćavanju” Egipta

od njegovih unutarnjih protivnika (Dawisha, 2003: 135). Njegov patriotizam bio je usmjeren na spas Egipta. Unatoč rastućem trendu arapskog nacionalizma, Naserovi prioriteti ostali su usko vezani samo za Egipat što je odrazilo širi nacionalni naboj među egipatskim stanovništvom. Ovaj fokus je pojačan vidljivom britanskom vojnom prisutnošću i njihovim političkim utjecajem koji su potaknuli egipatsku želju za suverenitetom i integritetom što je u konačnici dovelo do puča 1952. godine koji su vodili Naser i Pokret slobodnih časnika. Problem za nacionaliste bio je taj što je, unatoč potencijalu Egipta da predvodi panarapski nacionalistički pokret, predanost tom cilju jednostavno bila slabo rasprostranjena među lokalnim življem (Dawisha, 2003: 136). Ovaj se osjećaj zadržao u naserističkoj eri. Dobar pokazatelj toga jest srednjoškolski kurikulum povijesti za školsku godinu 1953.-1954. koji je jedva spominjao arapsku naciju ili arapski nacionalizam, umjesto toga fokusirajući se na značajnu ulogu Egipta u svjetskoj povijesti (posebice onoj antičkoj) i njegov nacionalni identitet. Isto tako je Skup za oslobođenje (prorevolucionarni pokret), osnovan 1953. godine, samo nejasno spominjao jačanje veza s arapskim narodima, a ne promicanje arapskog jedinstva. Naser i njegovi suvremenici su unatoč priznavanju veza s drugim arapskim narodima zadržali snažan osjećaj egipatske kulturne i nacionalne iznimnosti nad arapskim identitetom. To je posebice odražavao Egipatski ustav iz 1956. koji je u početku naglašavao samo egipatsku naciju. Naserov kasniji zaokret prema arapskom nacionalizmu bio je potaknut strateškim potrebama da se suprotstavi zapadnom utjecaju te je svesrdno koristio medijsku propagandu za promicanje svoje poruke.

Krajem 1970.-ih i početkom 1980.-ih Irak je pod vodstvom Saddama Husseina počeo aktivno istraživati svoju drevnu povijest te isticati svoje predarapsko i predislamsko nasljeđe. Ova kulturna renesansa bila je očita u književnosti, umjetnosti i arhitekturi. Slavljene su drevne civilizacije poput Babilona, Akada, Asirije i Sumera, a njihovi su stanovnici slavljene kao "irački preci" (Dawisha, 2003: 277). Ovaj narativ, potaknut od Saddama Husseina, istaknuo je jedinstveni identitet Iraka čime je ojačao legitimitet iračke države. Saddam je tvrdio da se istinsko arapsko jedinstvo može postići samo kroz političku solidarnost između neovisnih država umjesto brisanja nacionalnih identiteta u ime nadnacionalne povezanosti. Do 1980.-ih je vjerovao da je pojam jedinstvene arapske nacije zastario s obzirom na prevladavajući pragmatizam i različite nacionalne interese 22 arapske države. Kada je režim Saddama Husseina srušen uslijed američke invazije, u Iraku je uslijedilo razdoblje "prisilne demokracije" (Giba, 2017: 30). Takva provizorna vlada je imala za cilj pod svaku cijenu smanjiti otpor među samom iračkom populacijom, primarno putem novčanih nagrada za

suradnju. Nakon Iranske revolucije, podjela između sekularnih i vjerskih političkih vizija se zadržala, ali su se ipak pojavili glasovi koji su pokušavali spojiti islamske i arapske nacionalističke ideologije. Ta je revolucija bila jedna od najvažnijih revolucija u povijesti iz razloga što je otvorila vrata novoj alternativi smještenoj između dva sukobljena politička bloka, a to je upravo bio politički islam (Kalinić, 2013: 104). U 1980.-ima, inspirirani iranskom revolucijom, arapski intelektualci poput Munira Shafiq, Adila Husayna i Hasana Hanafija počeli su zagovarati revolucionarizirani islam usklađen s nacionalističkim ciljevima. Shafiq, u početku marksist-lenjinist i grčki pravoslavac, prešao je na islam oko 1980. godine, smatrajući ga ujedinjujućom silom protiv zapadnjačkih elita (Browsers, 2009: 6). Slično tome, Husayn je, prelazeći iz komunizma u radikalni nacionalizam, pozivao na prekid polarizacije između marksista i islamista. Hassan Hanafi također je istraživao spajanje islamskih i socijalističkih ideala. Ti su intelektualci nastojali stvoriti revolucionarnu islamsku ljevicu na način da su kombinirali teorije Trećeg svijeta s islamizmom. Izraz “islamska ljevica” skovao je Hassan Hanafi, profesor filozofije na Sveučilištu u Kairu, kako bi razvio sintezu između socijalizma i islamizma, inspiriran latinoameričkim teologijama oslobođenja. Hanafi, koji je studirao na Sorboni i stekao doktorat iz filozofije, vratio se u Egipat kao ljevičarski fenomenolog. Vrijeme koje je proveo u Americi pomaknulo je njegov fokus prema “revolucionarnoj religiji”, dodatno potaknutoj Iranskom revolucijom. Godine 1981. Hanafi je pokrenuo časopis “al-Yasar al-islami” (Islamska ljevica) s ciljem spajanja ljevičarskih i islamističkih ideologija. Islam je smatrao centralnim za mase, a naserizam ključnim za rješavanje njihovih potreba (Browsers, 2009: 27). Hanafi je uredio i preveo djela Ruholaha Homeinija. Smatrao je kako je Iranska revolucija predstavljala širu islamsku obnovu. Njegovo intelektualno putovanje i naponi značajno su pridonijeli oblikovanju revolucionarne vjerske svijesti, integraciji islamskih načela sa socijalističkim idealima za rješavanje modernih društveno-političkih pitanja.

Korijeni političkog islama sežu do osnivanja Muslimanskog bratstva 1928. u Kairu što je označilo njegov početak unutar sunitsko-arapskog islama, suprotno prevladavajućoj zapadnoj zabludi koja uspon političkog islama pripisuje isključivo šijitskoj homeinističkoj revoluciji u Iranu 1979. godine (Tibi, 2012: 16). Praveći razliku između institucionalnih islamista i džihadista, izvorno Muslimansko bratstvo, pod osnivačem Hasanom al-Bannom, čvrsto je prigrlilo džihadizam i zagovaralo fizičku borbu (*qital*) kao kritični element džihada, sličan mučeništvu. Al-Bannini spisi legitimirali su samoubilački terorizam i veličali smrt u službi Allaha, što odudara od tradicionalne islamske etike. Danas, dok Muslimansko bratstvo tvrdi da je umjerenost i prihvaća demokraciju, ono zadržava svoju temeljnu viziju islamske države

utemeljene na šerijatu. Ova transformacija maskira kontinuitet u ideološkim ciljevima, a ne temeljnu promjenu u uvjerenjima. (Tibi, 2012: 127). Tijekom pobune u Egiptu 2011. u Financial Timesu pojavile su se suprotne perspektive. Emile Nakhleh, bivši direktor CIA-e, predvidio je potencijalnu suradnju između sekularnih i islamističkih snaga u novoj vladi, ističući sudjelovanje Muslimanskog bratstva na izborima. Nasuprot tome, Roula Khalaf istaknula je organizacijsku snagu Bratstva i njegovu islamističku agendu, uključujući kontroverzne prijedloge poput isključivanja žena i nemuslimana s najviših političkih funkcija. Dok je Bratstvo ublažilo svoje stajalište zbog reakcije javnosti, njegove temeljne islamističke težnje predstavljaju izazov za demokratsku tranziciju Egipta. Žurba s izborima nakon Mubaraka riskira ponavljanje manjkavih modela “islamske demokracije” viđenih u Gazi i Iranu te se naglašava potreba za pedantnim institucionalnim temeljem za uspostavu održivog demokratskog okvira prilagođenom stvarnosti Bliskog istoka (Tibi, 2012: 128).

Iranska islamska revolucija predstavlja spoj tradicije i modernog načina političkog djelovanja. Jedna od najvažnijih posebnosti iranske revolucije je to što, za razliku od francuske ili ruske revolucije, nije bila predvođena liberalnim građanstvom ili socijalističkim grupacijama, iako su i jedni i drugi imali udjela u njoj. Umjesto njih, revoluciju je predvodila šijitska klerikalna hijerarhija koja je stajala na čelu opće pobune protiv nedemokratskog šahovog režima (Brakus, 2016: 187). Nakon što su islamisti preuzeli svu vlast, započeli su islamsku kulturnu revoluciju s ciljem brisanja svih sekularnih reformi iz doba šaha Pahlavija. Svi aspekti života, a osobito odijevanje, morali su biti usklađeni s islamom dok su zapadne norme zabranjene. Khomeini je time uspio provesti svoj naum i uspostaviti teokratski režim u Iranu koji se održao na vlasti i nakon njegove smrti (Brakus, 2016: 188). Iranska afirmacija vodstva u islamističkoj “pobuni protiv Zapada” transformira međucivilizacijski sukob u međunarodni te naglašava značaj civilizacijskih svjetonazora u globalnoj politici. Ova perspektiva je uglavnom zanemarena u glavnim strujama međunarodnih odnosa i političkih znanosti, osim značajnih doprinosa poput članka Daniela Philpotta iz 2002. u “Svjetskoj politici”. Kritiziranje američke prisutnosti u Afganistanu i Iraku je opravdano, ali nazivanje Amerikanaca “križarima” je u skladu s propagandom, zanemarujući temeljni sukob svjetonazora (Tibi, 2012: 153). Argument protiv zapadnog utjecaja također ne prepoznaje kulturni značaj islama. Unutar arapsko-islamskog naslijeđa, usvajanje aspekata drugih kultura kroz kulturnu razmjenu nije samo prihvatljivo nego i relevantno u današnje vrijeme. Pobjede grupa kao što su Hamas u Palestini, SIIC u Iraku, Hezbollah u Libanonu, Muslimansko bratstvo u Egiptu, al-Nahda u Tunisu, Front islamske

akcije u Jordanu i FIS u Alžiru ne znače uspon demokracije, nego dominacija islamizma prerušenog u demokratsko upravljanje (Tibi, 2012: 118). Ovo nije kritika trenutnog “islamskog preporoda”, već prije zapažanje da demokracija zahtijeva više od oživljavanja šerijatskog zakona u islamističkom ruhu. Primjerice, Hassan Saab tvrdi da je “sveobuhvatna duhovna revolucija u duši muslimana” neophodna da bi se ostvarila kulturna transformacija potrebna za uspostavu demokracije u arapskom svijetu. Unatoč nepodudarnosti između islamizma i demokratskog pluralizma, potrebno je razmotriti kako institucionalizirane islamiste uključiti u demokratski proces.

ANALIZA SPECIFIČNIH SLUČAJEVA

Intelektualni temelj za stvaranje međuideoloških saveza u regiji najvećim se dijelom bazira na djelima arapskih nacionalističkih i ljevičarskih intelektualaca. Ti su intelektualci sve više uključivali islamske izvore u svoje narative o arapskoj naciji. Slično tome, različiti islamisti su razvili umjerenije i inkluzivnije vizije islama što je također pridonijelo premošćivanju ideoloških podjela. Arapski nacionalisti i ljevičari nastojali su iskoristiti popularnu privlačnost islamizma, dok su ih islamisti vidjeli kao potencijalne saveznike u suočavanju s političkom represijom i zaobilaznjem ograničenja njihovih aktivnosti. Na suradnju među tim skupinama utječu domaći problemi, primjerice zatvoreni politički sustavi kao i regionalni problemi poput zategnutog palestinskog pitanja i povećane strane intervencije u Zaljevu (Browsers, 2009: 77). Faktori kao što su globalizacija i međunarodni antiglobalizacijski pokreti također su igrali ulogu. Bitno je napomenuti da pojam “umjeren” u ovom kontekstu ne podrazumijeva prozapadna stajališta, već prije pragmatično usklađivanje temeljeno na zajedničkim ciljevima usred različitih ideoloških pozadina. Važan primjer svojevrsne “rotacije” između islamističke i arapske nacionalističke ideologije jest Hezbollah u Libanonu koji se ranih 1990.-ih transformirao, odnosno “libanonizirao” (Picula, 2012: 31). Dakle, Hezbollah u tom trenutku (barem formalno) odustaje od islamističkih avangardnih ciljeva te se fokusira na postizanje političke moći unutar libanonskih, a može se reći i arapskih nacionalističkih okvira. Hezbollah je sukladno toj promjeni sudjelovao na svim kasnijim libanonskim parlamentarnim izborima te je na svakim izborima postizao relativno dobre rezultate s obzirom na fragmentiranost libanonske političke scene (oko 10% mandata na svakim izborima) (Picula, 2012: 34).

Ideologija islamizma djeluje unutar složene međuigre lokalnih i globalnih dinamika te sukladno tome odražava različite interpretacije islamske tradicije objedinjene obrambenim kulturnim stavom. Islamizam nije samo reakcija na globalizaciju, nego se mobilizira kao

aktivistička snaga s revolucionarnim internacionalističkim težnjama. Unatoč tome što je ukorijenjen u lokalnim tradicijama, projicira jedinstvenu ummu (zajednicu) politiziranu protiv percipiranog globalnog neprijatelja pa samim time pridonosi sukobima na različitim razinama. Kritičari često pokušavaju razdvojiti islamizam od samog islama, ali to zanemaruje njegov ideološki temelj u islamskom fundamentalizmu koji nastoji ujediniti muslimane globalno pod islamskim svjetskim poretom. U islamističkoj misli, Europa se promatra kao “dar al-shahahad”, odnosno islamski teritorij na kojem muslimani deklariraju svoju vjeru, naglašavajući odanost Allahu i proroku Muhamedu (Tibi, 2012: 41). Tariq Ramadan skovao je ovaj izraz kako bi opisao islamsku ekspanzionističku viziju unutar Europe, s ciljem uspostavljanja posebne islamske “kontrakulture” za svoju muslimansku imigrantsku populaciju, a ne promicanja integracije u europsko građanstvo. Prema Gudrun Krämer, islamisti strateški stvaraju saveze s drugim strankama na temelju praktičnih razmatranja (Browsers, 2009: 85). Kada se islamističke skupine suoče sa slabošću, često zbog vladinih represija, sklonije su surađivati s ideološkim pandanima. Ova volja proizlazi iz njihovog percipiranog nedostatka političke zastupljenosti i glasa na etabliranim forumima, što je mišljenje koje ponavljaju mnogi islamistički vođe poput Muhameda Huseina Fadlalaha. On naglašava dominaciju vladara nad islamskom ummom, potiskujući ih na političku marginu. Unatoč različitim motivima, arapski nacionalisti i islamisti nalaze zajednički jezik u suprotstavljanju zapadnom utjecaju. Arapski nacionalisti kritiziraju političke, ekonomske i vojne prijetnje zapadnog imperijalizma, dok islamisti osuđuju zapadni sekularizam, materijalizam i ateizam kao znakove džahilijjeta što je središte ideologije Sayyida Qutba. Ovaj zajednički protuzapadni osjećaj omogućuje pragmatične saveze, kao što je primijetio Khayr al-Din Hasib, koji je arapske nacionaliste i islamiste usporedio s “dva krila koja samo lete zajedno” (Browsers, 2009: 86). Ova suradnja, koja je ukorijenjena u zajedničkom protivljenju vanjskom protivniku, a ne ideološkoj konvergenciji, naglašava njihovu sposobnost da se ujedine protiv zajedničkog protivnika, a istovremeno održavaju različite dugoročne ciljeve.

Uloga vjere u oblikovanju političkih poredaka često se zanemaruje u raspravama kao što je istaknuto opažanjem Layle Sharaf da “nikada ne razgovaramo s njima (islamistima) o vjeri”. Ova šutnja sprječava razvoj jasnih ideja o demokraciji i političkim strukturama koje bi potencijalno mogle ujediniti oporbene skupine izvan njihovog zajedničkog protivljenja autoritarnim režimima. Ahmad Sidqi al-Dajani, zastupnik Nacionalne islamske konferencije (NIC), naglašava suočavanje s tiranijom kroz mehanizme poput šure, participacije, pluralizma i rotacijske moći (Browsers, 2009: 86). Ova ideja ima odjeka u ideološkim linijama te je

artikulirana od strane ličnosti poput Sadeka Sulaimana koji vidi šuru u islamu srodnu demokraciji, ključnu za oblikovanje nacionalne egzistencije i građanskog života. Muhammad 'Abd al-Malik al-Mutawakkil, jemenski politolog, naglašava demokraciju kao alat za mirnu rotaciju vlasti, to jest kao ujedinijuće načelo usred različitih ideoloških stajališta. Kritičari, međutim, upozoravaju da unatoč zajedničkim težnjama, nacionalističke, socijalističke i islamističke skupine u arapskom svijetu ponekad kompromitiraju demokratske vrijednosti radi kratkoročnih dobitaka, što podrazumijeva i povezivanje s autoritarnim režimima na način koji se kritizira kao populistički ili čak autoritaran sam po sebi. Razlika između sekularista i drugih ideoloških skupina, posebice islamista, značajna je točka prijepora i pregovora unutar arapskog političkog diskursa. Na forumima kao što je NIC (Nacionalna islamska konferencija), islamistički sudionici naglašavaju razliku između arapskog nacionalizma i sekularizma, tvrdeći da islamski okvir podupire njihovu viziju arapske renesanse (Browsers, 2009: 88). Oni se protive izjednačavanju arapskog nacionalizma sa sekularizmom te pozicioniraju islam kao primarnu referentnu točku dok se zalažu za poštivanje prava i sloboda nemuslimana. Suprotno tome, osobe poput ravnatelja CAUS-a (Centar za studije arapskog jedinstva) Khayr al-Din Hasiba preoblikuju sekularizam u arapskom kontekstu kao racionalizam, demokraciju i neteokratsku državu. Ova nijansirana rasprava odražava šire oklijevanje među neislamističkim akterima da se u potpunosti uključe u koncept sekularizma. Iznimke uključuju nemuslimanske glasove poput oca Antoinea Dhawa koji premošćuje kršćansko-muslimanski dijalog ističući zajedničku civilizaciju i opirući se svođenju na status manjine unutar okvira islamske države (Browsers, 2009: 89). Dhaw naglašava važnost ljudskih prava, demokracije i međusobnog suživota u svakoj državi te naglašava važnost istinske jednakosti i punog građanstva za kršćane. Njegovo stajalište primjer je nastojanja da se riješi vjerska i politička složenost unutar arapskih društava.

Pitanje uloge i statusa žena ostaje sporna točka unutar diskursa među islamističkim i arapskim nacionalističkim skupinama. Rasprave često naglašavaju neslaganja i nesporazume među grupama te se naglašavaju rodne konstrukcije ženskih uloga koje dovode u pitanje njihovo puno sudjelovanje u političkim procesima. Jedan od najvažnijih elemenata za žensko pitanje u islamskom svijetu jest odjeća, odnosno pokrivanje ženskog tijela što se u islamističkom diskursu izjednačava sa samim islamom (Šerić, 2010: 228). Arapske nacionalističke organizacije nastoje uključiti žene u tradicionalne okvire što bi ograničavalo njihovo neovisno političko djelovanje. Islamističke skupine u isto vrijeme često odvajaju žene u specijalizirane odbore, isto tako sprječavajući njihovo izravno sudjelovanje. Ove strukturalne prepreke

naglašavaju stalnu borbu za integraciju rodne ravnopravnosti u šire političke reformske programe preko ideoloških linija (Browsers, 2009: 96). U unakrsnom ideološkom diskursu unutar arapskih nacionalističkih i islamističkih krugova, žene služe kao ključni simboli koji odražavaju suprotna stajališta o modernosti s jedne i kulturnoj autentičnosti s druge strane. Sekularni arapski nacionalisti, čiji su primjeri ličnosti poput Qasima Amina, povijesno su status žena podrazumijevali kao pokazatelje društvenog napretka ili nazadovanja, ovisno o kontekstu (Browsers, 2009: 98). Na Nacionalnim islamskim konferencijama, ovo se stajalište ponavlja u raspravama o zanemarivanju žena što po njima ometa demokratske procese i ekonomsko sudjelovanje, kao što su istaknuli Muhammad 'Awida i 'Abd al-Qadir al-Niyad. Nasuprot tome, islamisti često prikazuju žene kao čuvarice kulturnog identiteta protiv zapadnih utjecaja pa im sukladno tome dodjeljuju uloge čuvarica islamskih vrijednosti i obiteljskog integriteta. Dok islamističke feministice zagovaraju aktivno sudjelovanje unutar islamskog okvira, znanstvenici poput Margot Badran tvrde da ovaj angažman često ograničava žene na tradicionalne rodne uloge pod islamističkom upravom (Browsers, 2009: 99). Ova dihotomija naglašava kako i nacionalistički i islamistički narativi podčinjavaju feminističke interese širim ideološkim programima što svakako ograničava djelovanje žena na uloge definirane izgradnjom nacije ili očuvanjem kulture (može se reći na tradicionalne uloge), a ne na punu političku i ekonomsku jednakost.

INTELEKTUALNI I KULTURNI UTJECAJI

Sati' al-Husri, rođen u Jemenu 1882. u obitelji sirijskih muslimana, proveo je svoju mladost u Carigradu gdje je naučio turski i francuski prije arapskog. Ova pozadina utjecala je na njegovu kasniju karijeru i ideje. Studirao je u Europi i, nakon povratka, postao je dio osmanske birokracije, naposljetku zauzevši visoke dužnosti na Balkanu. Njegova iskustva tamo, usred porasta protuosmanskih aktivnosti, duboko su utjecala na njegova razmišljanja o nacionalizmu. Husrijevi spisi i obrazovna politika bili su ključni u implementaciji arapskih nacionalističkih ideja u irački obrazovni sustav. Vjerovao je, citirajući Fichtea, da je obrazovanje ključno za nacionalni preporod s ciljem njegovanja snažnog arapskog nacionalnog identiteta (Dawisha, 2003: 50). Poznat kao vodeći mislilac arapskog nacionalizma, Husrijeve teorije uvelike su se oslanjale na europski nacionalizam. Smatrao je kako razvoju nacionalne svijesti značajno pomaže povijest, struka koja je ključna za nacionalističke mislioce anglo-francuske i njemačke škole na kojima je Husri temeljio svoju misao. Povijest služi kao vitalno oruđe za nacionaliste, koji se oslanjaju na herojstvo svojih predaka kako bi ojačali nacionalni identitet. Ernest Renan

istaknuo je važnost herojske prošlosti kao temelja nacionalne ideologije. Nacionalisti se koriste poviješću ne samo za bilježenje činjenica, već i za stvaranje inspirativnih priča i mitova, veličajući herojska djela kako bi potaknuli nacionalni ponos. Ova verzija povijesti, koja se po određenim elementima razlikuje od objektivne stvarnosti, skrojena je da nadahne i ujedini ljude (Dawisha, 2003: 63). Za arapske nacionaliste, čija su suvremena postignuća bila ograničena, potreba za svojevrsnim prisjećanjem slavne prošlosti, a i prekrajanjem iste ako je to bilo potrebno, postala je osobito bitna. Oblikujući povijesne narative i fokusirajući se na kulturnu baštinu, Husri i njegovi suvremenici imali su za cilj učvrstiti kolektivni arapski identitet temeljen na zajedničkom jeziku i povijesti što je odražavalo njemački kulturni model nacionalizma.

Zakon je oduvijek bio središnji dio islamske misli, a znanstvenici poput Josepha Schachta i Johna Kelsaya naglašavali su ključnu ulogu šerijata u razumijevanju islama. Schacht naziva islamski zakon “utjelovljenjem islamske misli”, dok Kelsay promatra islamsku intelektualnu povijest kao različite oblike “šerijatskog promišljanja” (Tibi, 2012: 158). Islamisti pozivaju na provedbu šerijata kao mjerodavnog zakona u islamskim zemljama, ali to odražava izmišljenu tradiciju, a ne obnovu prošlog poretka. Povijesno gledano, šerijat je imao različita značenja, oblikovana različitim kontekstima. Egipatski ministar vjerske nadarjenosti Mahmoud Zakzouk tvrdi da je šerijat sastavni dio etičkog života, a ne samo političkog poretka. Islamisti, međutim, poput Yusufa al-Qaradawija, traže totalitarnu interpretaciju šerijata koja se razlikuje od tradicionalnih pogleda (Tibi, 2012: 159). Pokušaj da se provede monolitni šerijat proturječi njegovoj povijesnoj primjeni koja je uključivala razdvajanje vjerske i političke sfere što je razotkrilo pristup islamista kao izum tradicije, a ne povijesnog kontinuiteta. U svom izumu nepostojeće islamske pravne tradicije, islamisti reinterpetiraju povijesne činjenice. Mohammed Said al-Ashmawi, bivši visokorangirani egipatski sudac, tvrdi u svojoj knjizi “al-Islam al-Siyasi” da je islamistički šerijatizirani islam u suprotnosti s tradicionalnim islamskim načelima i klasičnim šerijatom. Islamisti moderniziraju šerijat i klasični džihad te lažu kako puko preuzimaju, odnosno održavaju drevnu tradiciju (Tibi, 2012: 161). Povijesno gledano, šerijat nikada nije bio državni zakon pod kalifima, usprkos islamističkim tvrdnjama. Neki zapadni stručnjaci pogrešno označavaju ovaj politički šerijat kao “konstitucionalizam”, ali to je netočno. Umjesto toga, ovaj izum tradicije treba promatrati kao dio šireg povratka svetoga u politiku, kao reakciju na krizu modernosti koja dovodi u pitanje Weberovu tezu o sekularizaciji (Tibi, 2012: 161). Ovaj trend, za koji Abdullahi an-Na'im tvrdi da je nedostižan po šerijatu, predstavlja oblik vjerskog fundamentalizma, a ne islamskog konstitucionalizma. Islamistički

program za šerijatiziranje politike značajno je odstupanje od povijesnog i tradicionalnog šerijata.

Od kraja Hladnog rata, natjecanje između vjerskih i sekularnih vizija svjetskog poretka se pojačalo. Mark Juergensmeyer to naziva “novim hladnim ratom”, gdje islam postaje glavni neprijatelj Zapada umjesto socijalističkog Istoka. Ova se perspektiva smatra etnocentričnom zbog fokusiranja isključivo na politička suparništva Zapada i zanemarivanja značajnih izazova koje islam predstavlja modernosti kroz ponovno oživljavanje svetog u politici. Povijesno gledano, tijekom europske ekspanzije, politički islam je služio kao antikolonijalna ideologija s džihadom kao odgovorom na zapadni imperijalizam. Danas, politički islam traži globalno vodstvo, kao što je artikulirao Sayyid Qutb koji je zamislio kako će pokoravanje islamskom pravu, to jest nakon “velike svjetske revolucije kako bi se uspostavila Božja vlast” izbaviti čovječanstvo iz krize. Novi šerijat podupire ovu viziju, promovirajući desekularizirani svjetski poredak (Tibi, 2012: 162). Ovaj pomak od sekularizacije ka desekularizaciji odražava neuspjeh modernosti i sekularizma u islamskom svijetu što je rezultiralo povratkom tradicionalnim vrijednostima i islamskim političkim preporodom koji dovodi u pitanje zapadnjački racionalizam. Tvrdnja o sveobuhvatnom islamskom zakonu koji pokriva ustavna pitanja označava pravnu inovaciju. Nakon rušenja Saddamovog režima u Iraku, rasprave oko novog ustavnopravnog poretka izazvale su kontroverze kada je Odbor islamske uleme (svećenstva) zahtijevao da se isti utemelji na islamskom šerijatu što im je i uspjelo. Unatoč naporima da se isključi izričito spominjanje šerijata u iračkom ustavu, koncept “islamske vladavine” i dalje postoji što naravno dovodi u pitanje zapadne predodžbe o sekularnoj demokraciji (Tibi, 2012: 164). Kritičari tvrde da su moderna tumačenja šerijata u sukobu s individualnim ljudskim pravima te naglašavaju napetosti unutar islamskih društava oko pravne reforme i vjerskih sloboda. Ovaj suvremeni poriv za šerijatizacijom politike pokazuje borbu unutar samog političkog islama između tradicionalnih moralnih učenja i novopolitiziranih tumačenja, prijeteći pluralizmu i demokratskim idealima. Pomak prema rigidnom, ideološkom šerijatu kao državnom zakonu odražava šire trendove desekularizacije i dovodi u pitanje kompatibilnost islamizma s globalnim demokratskim standardima.

Za kraj, bitno je spomenuti i umjeren trend unutar političkog islama. Ubojstvo egipatskog predsjednika Anwara Sadata 1981. od strane radikalne islamističke grupe Islamskog džihada označilo je ključni trenutak koji je potaknuo pojavu umjerenog trenda unutar islama. Kao odgovor na previranja i ekstremizam tog vremena, vodeći teoretičari islamskog preporoda

nastojali su se distancirati od radikalnih elemenata. Suočeni sa čestom i surovom represijom autokratskih režima, počeli su preispitivati svoj stav prema političkom pluralizmu. Zaključili su da samo demokracija i zakonom zaštićeno pravo na slobodu mišljenja mogu pružiti izlaz iz tiranije i osigurati ljudsko dostojanstvo (Matić, 2008: 290). Godine 1995., značajan broj mladih članova egipatske islamističke organizacije Muslimanska braća, nezadovoljnih ideološkom nefleksibilnošću starijeg vodstva, napušta tu organizaciju i osniva stranku Wasat (Stranku centra). Kao stranka reformiranih islamista, Wasat je prihvatio rječnik i praksu demokratske politike. Njeni članovi sudjeluju u parlamentarnim borbama, zalažu se za političke slobode, transparentne izbore, mirnu smjenu vlasti i sklapaju političke saveze s opozicijskim sekularnim strankama (Matić, 2008: 291). Ova promjena dovela je do artikulacije načela koja su danas poznata kao umjerena ili centristička (*wasatiyya*). Ta je promjena postavila primat intelektualnog angažmana nad političkim aktivizmom. Intelektualci poput Muhammada al-Ghazalija, već spomenutog Yusufa al-Qaradawija i drugih počeli su igrati ključne uloge u oblikovanju ovog diskursa te su se zalagali za uravnotežen pristup unutar islamske misli (Browsers, 2009: 48). Njihov utjecaj proširio se izvan Egipta što je odjeknulo diljem Bliskog istoka putem tekstova i medijskih platformi. Ovaj umjereni trend se oštro protivi ekstremizmu, naglašava dijalog i inkluzivnost unutar islamskih tradicionalnih okvira. Također, ovaj pravac predstavlja značajno odstupanje od islamističkih radikalno konzervativnih tumačenja jer njeguje otvorenost prema liberalnim idejama kao što su demokracija i pluralizam uz zadržavanje zasebnog islamskog identiteta.

ZAKLJUČAK

Zadnjih je desetljeća fokus na arapski nacionalizam u nekim krugovima oslabio, ustupivši mjesto više lokaliziranim i sektaškim identitetima. Ekonomske razlike, politički autoritarizam i ustanci (često financirani i/ili potpomognuti od strane zapadnih zemalja) za vrijeme Arapskog proljeća preoblikovali su političke krajolike, posebno rušenjem postojećih diktatorskih struktura u nekim zemljama (npr. Gadafijeva Libija) što je dovelo do velikih političkih promjena, ali i pojačanog sektaškog nasilja, posebno u slučaju Libije (Giba, 2018: 42). S druge strane, neki pokreti naglašavaju liberalne demokratske reforme umjesto pan-arapskog jedinstva. Islamisti su demokratskim procesima ili političkim reformama stekli politički utjecaj u nekoliko zemalja. Stranke poput Muslimanskog bratstva u Egiptu, Ennahde u Tunisu te Stranke pravde i razvoja u Turskoj sudjelovale su na izborima i vladale. Važno je za naglasiti kako su navedene stranke tim činom odbacile eksplicitne islamističke politike kako bi privukle

što veći broj birača, u isto vrijeme obećavajući razvoj i društvene promjene (Quinn, 2012: 27). S druge strane, militantne islamističke skupine, kao što su ISIS, Al-Qaeda, Boko Haram i drugi još uvijek predstavljaju prijetnju sigurnosti u različitim regijama što itekako utječe na razvoj demokracije u toj regiji. Širenjem vjersko-političkog terora, takve skupine šire strah među populacijom što velik broj ljudi odvraća od otpora, a isto tako postižu i željeni publicitet (Bilandžić, 2008: 312). No, isto tako treba spomenuti kako se politika zapadnih zemalja predvođenih SAD-om uvelike promijenila kao posljedica Arapskog proljeća što je otvorilo vrata mogućoj suradnji zapadnih zemalja s arapskim islamističkim režimima ukoliko bi ti režimi prihvatili pojedine zapadne zahtjeve, primjerice poštivanje prava žena i manjina (Quinn, 2012: 28). Kao što je već spomenuto, arapski nacionalizam i islamizam imaju korijene u antikolonijalnim borbama. Njihove povijesne putanje povremeno su se križale što je posebice vidljivo na primjeru Muslimanskog bratstva. Moguće je zaključiti kako su navedene ideologije izrazito povezane, no da su isto tako dovoljno različite da se njihov razvoj može promatrati zasebno. Budućnost navedenih ideologija je svakako neizvjesna, no mogu se predvidjeti pojedine komponente. Primjerice, i arapski nacionalizam i islamizam nastavit će se prilagođavati modernim izazovima i društvenim promjenama, posebice zbog određene promjene zapadne vanjske politike što može dovesti do pojedinih revizija na ideološkom polju. Te revizije bi se najvjerojatnije temeljile na pragmatizmu što predstavlja već viđen scenarij. Nadalje, treba naglasiti utjecaj mlađih generacija koje potencijalno mogu činiti novu, moderniziranu komponentu tih ideologija. Takvoj bi situaciji svakako mogao doprinijeti proces sve veće globalizacije. Ne smije se zaboraviti ni utjecaj novih medijskih tehnika koje su već dosta pridonijele demokratizaciji navedenih režima te će vjerojatno nastaviti tim putem i u budućnosti. Na primjer, pojedini podaci pokazuju kako je oko 57% Arapa najviše zainteresirano za unutarnju politiku što je utvrđeno provjerom internetskog algoritma (Osrečki, 2014: 106). Takvi podaci pokazuju kako je stanovništvo arapskih zemalja sve više zainteresirano za političku tematiku što vrlo lako može promijeniti političku sliku regije. Kako bilo, arapski nacionalizam i islamizam predstavljaju ideologije koje će zasigurno nastaviti rasti u budućnosti te koje će nastaviti surađivati, posebice zbog stranog uplitanja u prostor Bliskog istoka.

LITERATURA

Bilandžić, Mirko (2008) Islamske oružane organizacije i islamizam na primjeru Bliskog istoka. *Revija za sociologiju* 9(4): 307-330.

- Brakus, Bruno (2016) Iranska revolucija. *Rostra* 7(7): 183-192.
- Britannica.com (2024) Islamism. <https://www.britannica.com/topic/Islamism> Pristupljeno 23. lipnja 2024.
- Britannica.com (2024) Pan-Arabism. <https://www.britannica.com/topic/Pan-Arabism> Pristupljeno 23. lipnja 2024.
- Browsers, Michaelle L. (2009) *Political Ideology in the Arab World: Accommodation and Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cvrtila, Vlatko (2012) Sirija i Libija: što ih povezuje, a što dijeli? *Političke analize* 3(12): 48-54.
- Dawisha, Adeed (2003) *Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair*. Princeton: Princeton University Press.
- Giba, Marijana (2018) Diplomacija prinude protiv Libije: od Reaganove protuterorističke strategije do savezničkih napora u svrgavanju Gadafija. *Međunarodne studije* 18(1-2): 33-48.
- Giba, Marijana (2017) Posthladnoratovska diplomacija prinude - Balkanski ratovi i „odmetnute” države: Bosna, Kosovo, Afganistan i Irak. *Međunarodne studije* 17(1-2): 11-36.
- Kalinić, Pavle (2013) Ishodišne točke političkog islama. *Polemos* 16(31): 97-114.
- Khalidi, Rashid i dr. (1991) *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press.
- Matić, Davorica (2018) Arapski nacionalizam: uspon, slom i posljedice jedne ideologije. *Revija za sociologiju* 48(2): 177-207.
- Matić, Davorica (2008) Islam i politika: prilog raspravi o uzrocima demokratskog deficita na Bliskom Istoku. *Revija za sociologiju* 39(4): 283-305.
- Matić, Davorica (2010) Politički islam i mogućnosti demokratizacije arapskog svijeta: slučaj Egipta. *Polemos* 13(26): 33-57.
- Mecham, Quinn (2012) Jačanje islamističkih aktera: prijedlozi za američku strategiju održive suradnje. *Političke analize* 3(11): 26-29.
- Osrečki, Albina (2014) Novi mediji i “Arapsko proljeće”. *Politička misao* 51(3): 101-122.
- Picula, Boško (2012) Božja stranka na čelu Libanona – od rata do vlasti. *Političke analize* 3(11): 30-36.

Šerić, Marija (2010) Žensko pitanje u suvremenoj islamskoj misli. *Nova prisutnost* 8(2): 217-236.

Tibi, Bassam (2012) *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press.

Topić, Franjo (2019) Islam: politički problem. *Vrhbosnensia* 23(2): 515-522.